

- ¹⁴ Vgl. dazu H. de Lubac, Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974; ders., Geheimnis, aus dem wir leben, Einsiedeln 1967; H. U. von Balthasar, Der antirömische Affekt, Freiburg 1974, 153-187.
- ¹⁵ Vgl. z. B. J. J. van Allmen, Remarques sur la Constitution dogmatique sur l'Eglise „Lumen gentium“, in: Irenikon 39 (1966) 5-45, bes. 17-24; M. Thurian, Maria und der Ökumenismus, in: J. Chr. Hampe (ed.), Die Autorität der Freiheit, Bd. I, München: 1967, 482-486; P. Meinhold, Die Konstitution „De ecclesia“ in evangelisch-lutherischer Sicht, in: G. Baraúna (ed.), De Ecclesia II, Freiburg 1966, 536-549, bes. 547 f.; E. Wolf, Ekklesiologie und Mariologie nach dem II. Vatikanum, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 18 (1967) 21-28.
- ¹⁶ A.o.O. 547.
- ¹⁷ Ebd. 547.
- ¹⁸ A.o.O. 23 f.
- ¹⁹ Ebd. 28.
- ²⁰ Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben „Marialis cultus“ über die Marienverehrung, lat.-deutsche Ausgabe, Trier 1975 = Nachkonziliare Dokumentation 45. Eine kritische Stellungnahme aus evangelischer Sicht hat dazu J. Lell verfaßt: 25 Jahre Mariendogma, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 26 (1975) 115-117.
- ²¹ Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe, Maria, die Mutter des Herrn. Zu beziehen über das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, Kaiserstraße 163.
- ²² Ebd. 8.

Die Gottesmutter

Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der
orthodoxen Theologie und Kirche

VON ATHANASIOS BASDEKIS

Vorbemerkungen

Seit mehr als zwei Jahren wird innerhalb der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik über Fragen der Marienlehre und Marienfrömmigkeit in den verschiedenen Kirchen diskutiert mit dem Ziel, eine ökumenische Verständigung in dieser Frage zu ermöglichen. Katholische, evangelische und orthodoxe Vertreter trugen die Auffassungen und Positionen ihrer Kirchen vor; eine ausführliche Aussprache schloß sich den jeweiligen Referaten an. Die nachstehenden Überlegungen sind eine leicht überarbeitete Fassung der auf der Sitzung der Arbeitsgemeinschaft am 4./5. Februar 1982 vom Verfasser vorgetragenen orthodoxen Auffassung zu dieser Thematik.

Wenn ein orthodoxer Theologe gebeten wird, die Lehre seiner Kirche zum Thema darzulegen, so wird er fast ausschließlich über Fragen der Christologie bzw. Soteriologie sprechen, über die Menschwerdung Christi, über seine zwei Naturen, über die Erlösung der Menschheit durch die Annahme der menschlichen Natur in der Person Mariens. Maria selbst würde dabei insofern eine Rolle spielen, als sie eben die Gottesmutter war, als die immerwährende Jungfrau, als die Allheilige, als Typus und Beispiel des Glaubens, der Liebe, der Demut und des Gehorsams. Ein orthodoxer Theologe würde also anstatt über Maria über Christus reden.

Ein solches Vorgehen in dieser Thematik, das vor allem die evangelisch-katholische Auseinandersetzung im Blick hat, wäre wenig, wenn überhaupt hilfreich. Denn die zu klärenden Fragen oder, besser gesagt, die Anfragen an die Orthodoxie — meistens evangelischer- und weniger katholischerseits — betreffen nicht so sehr die zentrale christologische Frage. Hierüber besteht ein gemeinsamer Konsens, zumindest in den Hauptpunkten, wie er im Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel festgehalten und vom II., III. und IV. Ökumenischen Konzil als verbindlicher Glaube der Gesamtkirche interpretiert bzw. beschlossen wurde und fortan bis zum heutigen Tag auch geglaubt wird. Dieser Konsens muß also als für alle Kirchen verbindlich vorausgesetzt werden, anderenfalls müßte man über die Autorität und Verbindlichkeit der Ökumenischen Konzilien der frühen, ungeteilten Kirche, über den Stellenwert und die Gültigkeit der von ihnen formulierten Glaubensaussagen sprechen.

Schwerpunkte der nachstehenden Überlegungen also werden der „evangelische“ Einwand nach der Berechtigung der Marienverehrung und -frömmigkeit, die ihr in der orthodoxen Kirche zugewiesene Rolle im Erlösungsmysterium und ob ihr nämlich in der orthodoxen Theologie und Kirche eine Mittlerfunktion in bezug auf Gnade und Erlösung zugewiesen wird oder nicht, sein. Prof. Ritschl sagte in seinem Referat vor der Arbeitsgemeinschaft, als er von den ökumenischen Möglichkeiten sprach: „Unter den verschiedenen Möglichkeiten, das ökumenische Gespräch in Gang zu bringen, sollten sich Evangelische vor allem mit der Frage nach den Heiligen befassen. Wenn geklärt ist, was unter ‚Verehrung‘ zu verstehen ist, könnten auch evangelische Christen der traditionell abgelehnten ‚Heiligenverehrung‘ mit neuer Sympathie begegnen.“¹

In der Tat: Eine ökumenische Verständigung hierüber wird nur dann gefördert werden, wenn die Frage nach der Heiligenverehrung überhaupt zwischen orthodoxer und evangelischer Theologie geklärt ist. Jedenfalls ist der „Sitz im Leben“ der orthodoxen Marienverehrung — lassen wir die

Gottesmutterchaft Marias zunächst beiseite — in dem Bereich „Heiligenverehrung“ und nicht woanders zu suchen. Heiligenverehrung aber kann nicht verstanden werden außerhalb des großen systematischen Kapitels „Gemeinschaft der Kirche — Gemeinschaft der Heiligen; die Beziehung der irdischen zu der himmlischen Kirche“, denn hier ist auch der „Sitz im Leben“ der Heiligenverehrung.

Deshalb wird im Folgenden in einem *ersten* Abschnitt der gemeinsame christologische Konsens als Ausgangspunkt dargelegt, sodann aber in einem *zweiten* Abschnitt die Frage der „Gemeinschaft der Kirche — Gemeinschaft der Heiligen“ behandelt. Von da aus wird in einem *dritten* Abschnitt nach der orthodoxen Heiligen- und Marienverehrung und -frömmigkeit zu fragen sein, vor allem unter Einbeziehung des gottesdienstlichen und liturgischen Befunds in der orthodoxen Kirche, wobei hier nur ausgewählt werden kann. In einem *vierten* Abschnitt schließlich wird in aller Kürze auf die zwei Dogmen der römisch-katholischen Kirche eingegangen: „Unbefleckte Empfängnis“ und „Leibliche Aufnahme“ Mariens in den Himmel, damit auch die zwischen Orthodoxie und römisch-katholischer Kirche in dieser Frage bestehenden Unterschiede angesprochen werden.

I. Der gemeinsame christologische Konsens

Wenn katholische und evangelische Christen und Theologen über Fragen der „Mariologie“ sprechen, so wundern sich orthodoxe Gesprächspartner, daß über Maria derart gesprochen wird, als ob Mariologie ein eigenständiges Kapitel der systematischen Theologie wäre, welches man neben anderen dogmatischen Traktaten behandeln müßte. Oder ist es in der Tat so, daß Maria in einer solchen Weise, nicht nur von dem eigentlichen christologischen Bezugspunkt und Rahmen, sondern auch von der Gemeinschaft der Heiligen dermaßen ausgesondert und isoliert betrachtet wird, daß daraus eine tatsächliche in sich selbständige „Mariologie“ entsteht, die wahrlich nicht geeignet ist, evangelischen Christen einen verständnisvollen Zugang zu Fragen der Marienverehrung und -frömmigkeit zu ermöglichen? Orthodoxe Theologen betonen deshalb, daß die orthodoxe Theologie und Kirche keine eigenständige Mariologie kennt, jedenfalls nicht mehr als das, was die Heilige Schrift bezeugt und das Glaubensbekenntnis und die verbindliche Tradition der Kirche festgehalten haben, daß nämlich Jesus, Gottes Sohn und Gott, aus der Jungfrau Maria geboren und Mensch wurde. Dies ist aber im Grunde genommen eine christologische und keine mariologische Aussage, jedenfalls wird hier über Maria nicht mehr ausgesagt und als

Glaube der Kirche festgehalten als nur, daß die Jungfrau Maria zur Gottesmutter wurde. Nicht die Mariologie also, sondern die Inkarnationstheologie und die Soteriologie stehen im Mittelpunkt dieser sozusagen „mariologischen Aussage“. Im Zusammenhang mit dieser Aussage müßte man allenfalls über Maria nur im Hinblick auf die ebenfalls christologische Frage nach der „Gottesmutterschaft“ Mariens, also über das Theotokos-Dogma der Kirche, über die Menschwerdung Christi, die hypostatische Union, über die göttliche und menschliche Natur in der einen Person Christi sprechen. Eben dies tut die orthodoxe Theologie, wenn sie betont, daß die Lehre über Maria eine Frage der Christologie und der Soteriologie ist. Aus demselben Grund gibt es deshalb auch kein eigenständiges Kapitel in den orthodoxen dogmatischen Schulbüchern über Maria; dies wird nur im Rahmen der Christologie behandelt.

Dieser neutestamentlichen und altkirchlichen Auffassung blieb die orthodoxe Kirche bis heute treu, und sie hat sie — um ökumenisch zu bleiben — in einem gemeinsamen orthodox-alkatholischen Text „Die Gottesmutter“ (Offizieller Orthodox-Alt-katholischer Dialog) zum Ausdruck gebracht. Wenn auch dieser „Konsenstext“ noch der Zustimmung beider Kirchen bedarf, so kann darauf verwiesen und die orthodoxe Lehre über Maria darin gesehen werden.²

Diesen gemeinsamen orthodox-alkatholischen Aussagen über Christus und Maria liegt also der Glaube der Kirche zugrunde, so wie er uns in der Heiligen Schrift vorgegeben ist, im Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel formuliert wurde: „καί σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα“ und in den Beschlüssen der Ökumenischen Konzilien überliefert wurde.

An dieser Stelle und stellvertretend für die gesamte patristische Theologie seien einige Aussagen aus den Schriften des *Johannes von Damaskus* zitiert, welche diesen Glaubenssatz in besonderer Weise unterstreichen:

- „Deshalb nennen wir die heilige Maria zu Recht und wahrhaft die Gottesgebärerin (Theotokos). Denn dieser Name macht das ganze Geheimnis der Heilsgeschichte aus ... niemals aber nennen wir die heilige Jungfrau (Christotokos) Christusgebärerin.“⁴³
- „Von der heiligen und höher als alle anderen zu preisenden, immerwährenden Jungfrau und Gottesgebärerin Maria lehren wir, daß sie vornehmlich und wahrhaftig Theotokos ist und auch genannt wird.“
- Und so empfing sie den Sohn Gottes, die subsistierende Kraft des Vaters, ... durch den gnädigen Willen (εὐδοκίᾳ) des Vaters und die Mitwirkung (συνεργείᾳ) des Heiligen Geistes.“⁴⁴

Die orthodoxe Theologie und der orthodoxe Glaube wissen, daß es sich hier um ein Geheimnis, um das Geheimnis der Menschwerdung Christi handelt, das eben als solches nicht begriffen werden kann und auch nicht zu befragen ist. Derselbe Johannes von Damaskus sagt diesbezüglich im Zusammenhang mit der Eucharistie und Wandlung der Elemente:

— „Wenn du nach der Art und Weise fragst, wie diese (Wandlung der Elemente) geschieht, so möge es dir genügen, daß es durch den Heiligen Geist geschieht, wie auch im Falle der heiligen Gottesmutter (Theotokos) der Herr durch den Heiligen Geist Fleisch annahm. Mehr als dies wissen wir nicht, sondern nur, daß der Logos Gottes wahr ist und wirkt, er ist allmächtig, die Art aber seines Wirkens unerforschbar.“⁴⁵

Die orthodoxe Lehre über Maria ist aber nicht nur in den dogmatischen Vätertexten und in Konzilsbeschlüssen enthalten. Diese ist in besonderer Weise in den orthodoxen gottesdienstlichen und liturgischen Texten festgehalten, so daß auch hier die dogmatische Lehre zu gebetetem Glauben wird. Deshalb soll an dieser Stelle die Vätertheologie über Maria durch Texte aus dem orthodoxen Gottesdienst ergänzt werden, wobei hier an erster Stelle die sogenannten „dogmatischen“ Gesänge (Theotokia) aus dem Vespertagesdienst zu nennen sind, ebenso aber auch Texte aus dem Weihnachtsfest, aus dem Fest Mariä Verkündigung und Mariä Entschlafung:

— „Geboren hast du (Jungfrau) dem Fleische nach einen vaterlosen Sohn, den vor allen Zeiten vom Vater und ohne Mutter gezeugten Sohn. Er hat keine Wandlung oder Trennung erfahren, vielmehr hat jede seiner Naturen ihre Eigenschaften bewahrt.“⁴⁶

— „Das Wunder deiner Geburt kann keine Zunge deuten. Denn, wie du wunderbar empfangen hast, so ist auch die Weise deiner Geburt unerklärlich. Denn dort, wo Gott etwas will, wird die Ordnung der Natur besiegt.“⁴⁷

— „Das unwandelbare Bild des Vaters ... nimmt Knechtsgestalt an und wird aus einer Jungfrau geboren ohne eine Veränderung zu erleiden. Denn er blieb das, was er war, nämlich wahrer Gott, und nahm das an, was er nicht war, indem er aus Menschenliebe Mensch wurde.“⁴⁸

— „Das Geheimnis erlaubt keine Frage. Nur im Glauben preisen wir es, indem wir mit dir (Jungfrau) rufen und sagen: Dir, unerforschlicher Herr, gebührt die Herrlichkeit. Wie soll ich das große Geheimnis erzählen? Der Fleischlose nimmt Fleisch an, ... der Unsichtbare wird sichtbar, der Anfangslose nimmt Anfang, der Sohn Gottes wird des Menschen Sohn, Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit derselbe.“⁴⁹

In solchen gottesdienstlichen Texten, die beliebig fortgesetzt werden

könnten, wird deutlich, wie orthodoxe Theologie und Glaube über Maria denken, wie sie in das heilsgeschichtliche Ereignis eingeordnet wird. Das orthodoxe Bewußtsein ist so tief von der jungfräulichen Geburt Christi, von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias geprägt, genauso aber von dem geheimnisvollen Charakter der Menschwerdung Christi und der Gottesmutterschaft Marias, daß eine Infragestellung dieser Glaubensaussagen, eine Diskussion darüber, nicht nur große Unsicherheit und Verwirrung bei orthodoxen Christen hervorrufen, sondern auch auf großes Unverständnis mit für die ökumenischen Bemühungen kaum zu übersehenden Folgen stoßen würde.

Es ist notwendig, auf solche ökumenischen Implikationen aufmerksam zu machen, vor allem im Zusammenhang mit Aussagen evangelischer Autoren in dieser Frage: So z. B. Prof. Ritschl in seinem Vortrag vor der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen: „Inwiefern hat Maria etwas über die anderen Menschen hinaus, was auch sie nicht haben können?“¹⁰ Gewiß — so würde die orthodoxe Theologie antworten — als ein gewöhnlicher Mensch hat sie nicht mehr als wir. Übersieht aber und relativiert nicht eine solche Aussage die Gottesmutterschaft Marias, die eben nur sie und kein anderer Mensch hat? An einer anderen Stelle sagte Prof. Ritschl: „Sie werden kaum einen evangelischen Neutestamentler finden, der nicht offen sagt, daß Jesus leibliche Brüder und Schwestern gehabt habe“.¹¹ Ich kann mir kaum vorstellen, welche Reaktionen bei orthodoxen Christen eine solche These hervorrufen würde, die nicht nur die immerwährende Jungfräulichkeit Marias in Frage stellt, sondern auch das Zentrum orthodoxer Christologie berührt, wenn man orthodoxen Christen sagen würde, das Dogma von der Jungfräulichkeit Marias stünde „für etwas anderes“ da, daß man es „in der Nachbarschaft von der Vorstellung, Sexualität sei sündig“, sehen muß.¹²

Noch weiter geht Andreas Rössler, der das Theotokos-Dogma des Konzils von Ephesus geradezu hinterfragt, wenn er z. B. ausführt: „Verstehen wir dieses Dogma so, daß Maria die Mutter dessen ist, der in einzigartiger, eindeutiger und endgültiger Weise Gottes Wesen und Willen menschlich verständlich dargestellt hat, dann ist kein Grund vorhanden, die auf jenem Konzil ausgesprochene Verurteilung des Patriarchen Nestorius von Konstantinopel, der Maria nicht ‚Gottesgebäerin‘, sondern schlicht Christusgebäerin nannte, heute noch aufrechtzuerhalten. Es wäre dies ja auch nicht das einzige Mal in der Kirchengeschichte gewesen, daß jemand fälschlicherweise zum Ketzer abgestempelt worden ist!“¹³

Man ist also geneigt zu sagen, daß solche und ähnliche Aussagen keinen

grundsätzlichen christologischen Konsens feststellen oder zumindest der Eindruck entsteht, dieser christologische Konsens werde in einer Art minimalisiert und hinterfragt, daß man über einzelne Aussagen des gerade in diesem Jahr so hoch gelobten gemeinsamen Glaubensbekenntnisses von Nicäa und Konstantinopel erneut diskutieren muß, ebenso über die Autorität, Verbindlichkeit und Gültigkeit von Aussagen Ökumenischer Konzilien in den reformatorischen Kirchen. Als Frage formuliert: Haben für evangelische Christen und Kirchen die mariologischen dogmatischen Definitionen (Horoi) des II., III., IV., V. und VII. Ökumenischen Konzils noch eine Gültigkeit? Das VII. Ökumenische Konzil hat ja bekanntlich beschlossen: „Wir bekennen die zwei Naturen dessen, der um unseretwillen Fleisch geworden ist aus der reinen Gottesmutter und immerwährenden Jungfrau Maria.“ Die Ausführungen von D. Ritschl in seinem Beitrag in diesem Heft S. 453 „hier zeigen sich möglicherweise fundamentale Differenzen nicht nur von Konzilien, sondern eben viel spezifischer noch: von Verbindlichkeit und Direktheit von Dogmen aus vergangenen Konzilien“ bestätigen geradezu diese Vermutung und zeigen das zentrale Problem an.

Mit diesen kritischen Anmerkungen sollen nur einige Schwierigkeiten angedeutet werden, auf die ein Gespräch, ein Dialog mit den Orthodoxen stoßen würde, wenn dogmatische Definitionen der Ökumenischen Konzilien der frühen ungeteilten Kirche in Frage gestellt werden.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß für die orthodoxe Theologie und Kirche die Mariologie zwar keine „Hilfsfunktion für die Christologie“ ist, sie ist auch nicht „zum Partner der Christologie“ zu machen. Wohl aber gehört sie wesentlich zur Christologie, so daß eine Christologie, die Maria nicht einbezieht, kaum denkbar ist.

II. Die „Gemeinschaft der Heiligen“ — als Gemeinschaft zwischen der irdischen und der himmlischen Kirche

Es wurde bereits gesagt, daß der „Sitz im Leben“ der Marienverehrung in der Heiligenverehrung und daß der „Sitz im Leben“ der Heiligenverehrung in der Frage der Gemeinschaft der Kirche, der Gemeinschaft zwischen der irdischen und der himmlischen Kirche zu finden ist. Ungeachtet der besonderen Stellung Mariens im Heilsgeschehen, auch ungeachtet der herausragenden Bedeutung, die ihr im orthodoxen Frömmigkeitsleben und -bewußtsein zukommt, gehört sie im Grunde genommen in die große Schar der Heiligen, der im Glauben Vollendeten, mit denen die Kirche auf Erden in Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe steht. Wenn die Heiligkeit

Marias und der Heiligen vorausgesetzt wird, so wird man sich dann über Fragen der Gemeinschaft der Kirche auf Erden und im Himmel verständigen müssen. Denn nur hier wird man die Berechtigung der Marien- und Heiligenverehrung finden. Deshalb also im Folgenden einiges zu diesem Thema aus orthodoxer Sicht.

Durch die Menschwerdung Christi, durch seinen Kreuzestod und durch seine Auferstehung wurde eine enge Beziehung zwischen der irdischen und der himmlischen Kirche hergestellt und begründet. Wenn auch nirgendwo im Neuen Testament der Ausdruck „Gemeinschaft der Heiligen“ (κοινωνία ἁγίων) vorkommt (es wird gesprochen von koinonia im Lichte und in der Wahrheit, von koinonia mit Christus, von koinonia der Glieder der Kirche untereinander und mit dem Vater), gilt doch als Lehre der Kirche, daß sie als Kirche auf Erden jene sichtbare Gemeinschaft von Gliedern ist, die durch das Band der Taufe und das gemeinsame Bekenntnis untereinander verbunden sind. Zugleich aber ist die Kirche eine unsichtbare Kirche, die himmlische Kirche, in dem Sinne, daß sie in Jesus Christus ihr unsichtbares Haupt besitzt, aber auch den unsichtbaren Heiligen Geist, der sie in die Fülle der Wahrheit führt und ihr die Gnade Gottes vermittelt. Sie ist aber zugleich unsichtbar, sofern sie die im Glauben Vollendeten, die Heiligen miteinschließt. So lebt und existiert die eine Kirche sowohl im Himmel als auch auf Erden, und zwar als Gemeinschaft der Heiligen im weiteren Sinne des Wortes. Sie ist eine übernatürliche Realität und stellt eine gegenwärtige und zugleich zukünftige Wirklichkeit dar; sie ist eine geistige und zugleich eine wahrnehmbare, eine geschichtliche und zugleich übergeschichtliche Kirche, ein übernatürlicher und geheimnisvoller Organismus, sie ist „Gemeinschaft des Sohnes Gottes“ (1Kor 1,9), Bild des Logos und Fleisch desselben und somit Werk des Lebens der heiligen Trinität.

Nur aufgrund einer solchen Glaubens- und Liebesgemeinschaft zwischen den Gliedern der irdischen und der himmlischen Kirche wird man also berechtigterweise von gegenseitigem Gebet und gegenseitiger Fürbitte sprechen, wozu auch die Gottesmutter gehört, wobei Christus selbst und der Heilige Geist als der tragende und verbindende Grund einer solchen Fürbitte anzusehen sind. Schließlich handelt es sich hier um den eschatologischen Charakter der Kirche, um die auf Vollendung hinzielende irdische Kirche. Die Gemeinschaft zwischen den Gliedern der himmlischen und der irdischen Kirche wird zunächst einmal im gegenseitigen Gebet und in der Liebe ausgedrückt, vornehmlich aber durch den Vollzug der beide Teile der Kirche verbindenden Sakramente, insbesondere durch die Feier der heiligen Eucharistie. Die Gemeinschaft besteht in der gegenseitigen Fürbitte, zum

einen seitens der im Glauben Vollendeten, der Heiligen und natürlich der Gottesmutter, für die Glieder der irdischen Kirche und für deren Erlösung, zum anderen aber und zugleich seitens der Glieder der irdischen Kirche für die Heiligen und die Gottesmutter selbst, vornehmlich im Rahmen des gottesdienstlichen Gebets, durch die Darbringung der Eucharistie, welche, wie wir sehen werden, auch in deren Namen und für sie dargebracht wird.¹⁴

Damit sind wir bei der zentralen Frage nach der Berechtigung der Verehrung, bittenden Anrufung und Frömmigkeit der Heiligen und der Gottesmutter angelangt, die nur im Rahmen der nicht zu bestreitenden Gemeinschaft zwischen der irdischen und der himmlischen Kirche verstanden werden kann. Verneint man hingegen diese Gemeinschaft, so ist auch kein Grund mehr vorhanden, nach Heiligen- und Marienverehrung u.ä. zu fragen; wird aber diese Gemeinschaft bejaht, so wird man die Heiligenverehrung nicht kurzerhand und allzu schnell als unbiblisch, überflüssig und der allein seligmachenden Gnade Gottes widersprechend abtun müssen.

Für die orthodoxe Theologie und Kirche gilt jedenfalls hier die Definition des VII. Ökumenischen Konzils: „Wir wurden gelehrt, zu ehren und zu preisen zunächst und vornehmlich und wahrhaftig die Gottesmutter, die höher ist als andere himmlische Kräfte; die Heiligen und Engelskräfte, die seligen Apostel, die Propheten, ... alle, die um Christi willen den Märtyrertod fanden. Wir wurden gelehrt, deren Fürbitten (προσεβείας) anzuflehen, weil sie uns mit dem König aller, Gott, in eine familiäre Gemeinschaft bringen können („Καί ἐξαιτεῖσθαι τὰς τούτων προσεβείας ὡς δυναμένας ἡμᾶς οἰκοῦναι τῷ παμβασιλεῖ τῶν ὅλων Θεῷ“).

Die Begegnung und Auseinandersetzung der Orthodoxie mit der Reformation hat auch ein Gespräch über diese Frage zur Folge gehabt. Die orthodoxe Kirche sah sich genötigt, eine ekklesiologische Entfaltung dieser Fragestellung vorzunehmen, so daß wir erläuternde Aussagen über das Verständnis der Marien- und Heiligenverehrung in den Bekenntnisschriften des Metrophanes Kretopolus, des Petrus Mogilas und des Dositheos von Jerusalem haben. Aber auch im bekannten Briefwechsel zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel, Jeremias II., und den Tübinger Theologen spielt diese Frage eine Rolle.¹⁵

Dieselbe Frage beschäftigte weiterhin die orthodoxen Delegierten auf den Weltkirchenkonferenzen von Lausanne und Edinburgh, wo sie sich genötigt sahen, aufgrund wesentlicher Unterschiede zu den Protestanten Sondererklärungen abzugeben. Schließlich war diese Frage Gegenstand der Beratungen beim theologischen Dialog zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche 1979 in Odessa, wo die Mitglieder beider Kommissio-

nen eine gemeinsame These formuliert haben, die u.a. folgende interessante Formulierung beinhaltet: „Die Heiligen, ... bleiben auch auf besonderen Wegen der ganzen Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen in wechselseitiger Fürbitte und in wechselseitigem Dienst verbunden. Die Erfahrung der Geschichte lehrt, daß sie auch Hilfe und Antwort für die jeweiligen Probleme der ganzen Christenheit, ja der Gesellschaft gaben. ... Über rechte und falsche Verehrung der Heiligen haben wir noch nicht gesprochen, aber wir sind uns gewiß, daß die Fürbitte der Heiligen für das ganze Gottesvolk durch die Grenze des Todes nicht aufgehoben ist und daß in der Kirche das Gedenken der Heiligen nicht schwinden darf, zur Ehre des dreieinigen Gottes, der sie uns als Zeichen der Erfüllung seiner Verheißungen gegeben hat.“¹⁶ Diese Formulierungen werden möglicherweise nicht die Zustimmung aller evangelischer Kirchen und Christen finden. Immerhin aber hat der Rat der EKD auf seiner Sitzung im Dezember 1979 die vorgelegte These zur Kenntnis genommen und diese nicht beanstandet.

Schließlich sei hier auf den anfangs erwähnten gemeinsamen Text der Orthodox-Alt-katholischen Kommission verwiesen, der in bezug auf die Verehrung und Fürbitte der Gottesmutter folgendes sagt:

„Daher ehrt die Kirche ganz besonders die jungfräuliche Gottesmutter, jedoch ‚nicht wie Gott, sondern als Mutter Gottes nach dem Fleisch‘ (Joh. Dam. de imag. 2,5-PG 94,1357). Wenn so die Kirche um der in Christus geschehenen Erlösung und seiner Wohltaten willen zuallererst Gott Verherrlichung und die wahre Anbetung, die allein der göttlichen Natur gebührt, darbringt, ehrt sie zugleich die Gottesmutter als auserwähltes Gefäß des Heilswerkes, als die, welche in Glauben, Demut und Gehorsam das Wort Gottes angenommen hat, als Pforte, durch die Gott in die Welt eintrat. Sie nennt sie die Begnadete, die Erste der Heiligen und die reine Magd des Herrn und schreibt ihr damit eine relative Sündlosigkeit aus Gnaden zu, zumal von der Herabkunft des Heiligen Geistes auf sie an, denn der Natur nach und absolut sündlos ist allein unser Erlöser Jesus Christus....

Die Kirche ehrt die Gottesmutter auch als Fürbitterin für die Menschen bei Gott, was sie in besonderer Weise wegen ihrer herausragenden Stellung im Heilswerk ist. Sie unterscheidet aber die Fürbitte der Gottesmutter von der gänzlich einmaligen Mittlerschaft Jesu Christi: ‚Denn einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus‘ (1Tim 2,5) ...Zwar wird in den Hymnen der Kirche die Gottesmutter auch ‚Vermittlerin‘ (μεσῖτρια) genannt, doch wird sie so keineswegs und niemals im Sinne von Mittlerin (Commediatrix) oder Miterlöserin (Corredemptrix), sondern nur im Sinn von Fürbitterin bezeichnet.“¹⁷

Daß auch in solch schwierigen interkonfessionellen Fragen eine ökumenische Verständigung zumindest im Grundsätzlichen möglich ist, zeigt die „Ökumenische Erklärung zur Marienverehrung“, die von orthodoxen, katholischen, evangelischen (Lutheraner und Reformierte) und anglikanischen Theologen auf dem Mariologischen Kongreß in Zaragoza 1979 abgegeben wurde.¹⁸

Worum es also in diesen Texten wesentlich geht, ist die Unterscheidung zwischen „ehrenhafter Anbetung“ (τιμητική προσκύνησις), welche den Heiligen und der Gottesmutter erwiesen wird, und eigentlicher kultischer Anbetung (λατρεία, λατρευτική, κατά φύσιν προσκύνησις), die nur der göttlichen Natur (Person) allein gebührt, wie es das VII. Ökumenische Konzil definiert hat. Johannes von Damaskus, auf dessen Aussagen das VII. Ökumenische Konzil zurückgegriffen hat, geht darauf ein, wenn er u. a. sagt:

„Die Heiligen sind also zu ehren als Freunde Christi, als Kinder und Erben Gottes. . . . Die Theotokos aber sollen wir als die vornehmliche und wahrhaftige Gottesmutter ehren. . . . Weswegen also beten wir uns auch gegenseitig an, wenn nicht deshalb, weil wir nach seinem Bilde geschaffen wurden? Denn die dem Bild erwiesene Ehre geht auf das Urbild über (hier geht es nicht nur um die Ikonentheologie). So auch im Falle der Gottesmutter: Denn die Ehre, die ihr erwiesen wird, betrifft (bezieht sich auf) den von ihr Menschgewordenen.“¹⁹

„Der griechische Begriff προσκύνησις, der hauptsächlich in diesem Zusammenhang von Johannes von Damaskus verwendet wird, und zwar sowohl für die Anbetung Gottes als auch für die Verehrung der Gottesmutter, der Heiligen und Ikonen, bedeutet ursprünglich eine körperliche Bewegung, die Ehrfurcht zum Ausdruck bringt. Er definiert sie als Zeichen der Hingabe, Ergebenheit, d. h. der Erniedrigung und der Demut. Aus dieser Definition ergibt sich, daß der Begriff eine sehr weite Bedeutung aufweist. Deshalb spricht er von vielen Arten der Verehrung; ihre Hauptunterscheidung ist jedoch folgende:

1. die *anbetende Verehrung* (προσκύνησις κατά λατρείαν auch λατρευτική, wie sie später genannt wurde und auch heute noch heißt), welche nur Gott allein, dem von Natur anzubetenden, dargebracht wird (μόνον τῷ φύσει προσκυνητῷ Θεῷ); und

2. die sogenannte *einfache Verehrung* (κατά τιμὴν bzw. τιμητική auch σχετική προσκύνησις genannt), die Gottes wegen jenen gebührt, die Freunde und Diener des von Natur aus anzubetenden Gottes sind (τὴν διὰ

τόν φύσει προσκυνητόν Θεόν προσαγομένην τοῖς αὐτοῦ φίλοις καί θεράπουσιν).

„Denn die kultische Anbetung ist etwas anderes als die Verehrung, die denen zugewiesen wird, die der Würde nach höher gestellt sind“ (J. Damaskenus).“²⁰

Man wird also die orthodoxe Marien- und Heiligenverehrung kaum verstehen können, man wird sie sogar berechtigterweise verwerfen, wenn man diese Unterscheidung in der orthodoxen Terminologie nicht macht. Eine Gleichsetzung beider Ausdrucksweisen wird natürlich die Heiligen und die Gottesmutter zum Mittler der Gnade Gottes machen, man wird von der Mittlerschaft dieser sprechen. Die jüngste Stellungnahme der VELKD und des DNK über Maria macht dieses Problem deutlich, wenn sie „die Unterscheidung, die Heiligen würden nicht ‚angebetet‘, sondern nur ‚angerufen‘ und verehrt“ für Protestanten als „unverständlich“ erklärt.²¹ Für die orthodoxe Theologie hingegen vermitteln Maria und die Heiligen, Propheten und Apostel keineswegs Gnade, denn wie Dositheos von Jerusalem und Petrus Mogilas sagen: „Einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, der allein direkt für uns beim Vater vermitteln kann . . . die Heiligen nennen wir nicht Mittler, sondern Presveis (Fürsprecher) und Beter zu Gott.“²² Petrus Mogilas bemerkt seinerseits: „Wir nennen sie unsere Brüder und Freunde Gottes, damit sie uns aufgrund ihrer Kraft helfen könnten, auch nicht als ob Gott uns etwas schuldet — niemandem schuldet Gott etwas —, sondern in dem Maße, das Gott ihnen geschenkt hat.“²³

Die Lehre von der Gemeinschaft der himmlischen und der irdischen Kirche hat ihren Ausdruck auch in der Ikonographie und Bauweise der orthodoxen Kirche gefunden. So wird im Zentrum der Kuppel einer orthodoxen Kirche Christus als der Pantokrator dargestellt, als derjenige, der im Himmel wohnt und von dort aus auf die Erde hinunterblickt, als das Haupt der ganzen vereinten Kirche, der irdischen und der himmlischen, gleichzeitig aber als der Schöpfer, Erlöser und Richter aller. Unterhalb vom Pantokrator werden sodann die Engel dargestellt und inmitten derer die für die Kirche betende Gottesmutter, in der Darstellung der „Platytera“, oberhalb bzw. hinter dem Altar in der Nische als die himmlische Leiter, durch welche Gott auf die Erde gekommen ist und welche das Himmlische mit dem Irdischen vereint hat, indem sie (die Gottesmutter) in ihren Armen den Erlöser hält. Sodann unterhalb der Gottesmutter werden die Propheten und die Gerechten des Alten Testaments abgebildet, es folgen die Apostel und die vier Evangelisten und auf den übrigen Wänden der Kirche die Heiligen

sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments. Inmitten dieser ganzen Gemeinschaft der Heiligen steht die in der Kirche versammelte Gemeinde, so daß auf diese Weise die Gemeinschaft der irdischen mit der himmlischen Kirche bildhaft zum Ausdruck kommt.

III. Die Theotokos im orthodoxen Gottesdienst

Die im orthodoxen Gottesdienst, in den kirchlichen Gesängen und in den Fürbitten gebräuchlichen Aussagen über die Gottesmutter wird man also nach dem bisher Gesagten nur dann recht verstehen und einordnen können, wenn man von dem Grundsatz ausgeht, daß der orthodoxe Gottesdienst und die orthodoxe gottesdienstliche Hymnographie triadozentrisch, christozentrisch und soteriologisch ist. Um diese drei Punkte herum spielt sich der gesamte orthodoxe christliche Kult ab. Deshalb ist für das orthodoxe Bewußtsein die Mutter des Herrn nicht einfach die Maria, sondern die Gottesmutter, genauso wie das Kreuz nicht einfach Holz, sondern ein Symbol und Zeichen ist, welches direkt auf Christus hinweist. Maria und Kreuz sind mit der Person Christi organisch und aufs engste verbunden, so daß allein die Nennung dieser beiden Namen uns Christus vergegenwärtigt und an ihn erinnert.

Nur so wird man also verstehen können, warum im orthodoxen Gottesdienst Christus gepriesen, verherrlicht und angebetet, die Gottesmutter allein unter den Heiligen und aufgrund ihrer Eigenschaft als Gottesmutter besungen, geehrt, seliggepriesen und im obengenannten relativen Sinn angerufen wird. Für die orthodoxe Kirche ist die Allheilige (Panagia), die erste unter den Heiligen, die Allerhöchste, nach Christus besitzt sie die zentralste Stellung in seinem mystischen Leib. Solche und andere Adjektiva für die Gottesmutter kommen in verdichteter Form in der bekannten Komposition des sogenannten „Hymnos Akathistos“ vor, der in der vorösterlichen Zeit gesungen wird.

Besonders an diesem Gebet wird deutlich, daß die Gottesmutter um ihre Fürbitte bei ihrem Sohn angerufen wird. Man wird aber dem Sinn dieser Komposition nicht gerecht, wenn man das ganze Gewicht auf die Fürbitte Marias legt und nicht auf eine andere Aussage derselben, die von unserer Erlösung „durch die Gnade und Menschenliebe ihres eingeborenen Sohnes“ spricht. Zudem muß die poetische Sprache als solche verstanden, mit gewissen überschwenglichen Formulierungen und nicht verabsolutiert werden. Ein Beispiel dafür: In mehreren gottesdienstlichen Gesängen taucht die Formulierung: „durch sie (die Gottesmutter) wurden wir ver-

göttlich“ auf. Der Sinn dieser und ähnlicher Formulierungen ist jedoch, daß wir nicht durch die Gottesmutter vergöttlicht werden, sondern durch den aus ihr geborenen Christus.

Wenn ich aber richtig sehe, so ist das obengenannte Gebet an die Gottesmutter das einzige Gebet, welches ihr gewidmet ist. Nirgendwo sonst kommt m. E. vor, daß der orthodoxe Gottesdienst die Gottesmutter in Gebetsform anredet. Vielmehr wird sie im Rahmen der Fürbittgebete und Fürbitte angeredet oder allenfalls am Schluß der Christusgebete. Es ist fast merkwürdig, daß in der Ordnung der eucharistischen Liturgie, also im eigentlichen Teil des orthodoxen Gottesdienstes, die Gottesmutter — wenn man von den Fürbitten absieht — äußerst selten und nur am Rande erwähnt wird. Es ist deshalb notwendig, zwischen dem eigentlichen, an Gott allein gerichteten Gebet einerseits und der Fürbitte bzw. dem Gesang als Gebetsform andererseits zu unterscheiden. Wenn wir die Liturgie des Johannes Chrysostomus durchgehen, so haben wir folgendes Bild:

Alle Gebete werden ausnahmslos an Christus, den Heiligen Geist und den Vater gerichtet, die drei Personen der Trinität werden in direkter Form angebetet und angesprochen. Christus wird gebeten, unsere Seele und unseren Leib zu heiligen, daß er uns befähigen möge, ihn anzubeten während unseres ganzen Lebens, denn „heilig bist du, unser Gott, und dir senden wir Verherrlichung empor, dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geist“. Christus selbst wird angebetet, unsere Erflehnungen und unsere Gebete anzunehmen und sich unser aller zu erbarmen. Im Gebet des cherubischen Hymnus betet der Priester zu Christus und bittet ihn, er möge ihn durch die Kraft des Heiligen Geistes befähigen, das unblutige Opfer darzubringen, „zu dir komme ich und dich bitte ich“.

In eindrucksvoller Weise heißt es im Gebet der Anaphora: „Würdig ist es und gerecht, dich zu besingen, dich zu segnen, dich zu loben, dir Dank zu sagen und dich anzubeten an jedem Orte deiner Herrlichkeit.“ Oder im Gebet der Anamnese: „Mit diesen seligen Mächten . . . rufen auch wir und sagen: Heilig bist du und allheilig, du und dein einzig geborener Sohn und dein Heiliger Geist“, während im Gebet der Epiklese gesagt wird: „Auch bringen wir dir diesen geistlichen und unblutigen Opferdienst dar, rufen und bitten und flehen zu dir: Sende herab deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese vorliegenden Gaben“ . . . „Wir bringen diesen geistlichen Opferdienst auch dar für die im Glauben Ruhenden, die Vorväter . . . und für (ὄπέρ) jeden gerechten Geist, der im Glauben vollendet ist, vornehmlich für die allheilige, allreine, über alles gesegnete und ruhmreiche Herrin, die Gottesgebärerin und immerwährende Jungfrau Maria.“ Und in einem

weiteren Gebet des eucharistischen Gottesdienstes: „Schau selbst hernieder vom Himmel auf jene, die das Haupt vor dir beugen. Denn nicht beugen sie es vor dem Fleisch und Blut, sondern vor dir, dem furchtbaren Gott. Du also, Gebieter, ebne zu unserem Besten nach eines jeden Bedürfnis den Weg, der vor uns liegt, ziehe du mit den Schiffahrenden, reise du mit den Reisenden, heile du die Kranken, Arzt unserer Seelen und Leiber. Durch die Gnade, das Mitleid und die Menschenliebe deines eingeborenen Sohnes, . . .“ Schließlich im Gebet zur Kommunion: „Merke auf, Herr Jesus Christus, unser Gott, von deinem heiligen Wohnsitz und vom Throne der Herrlichkeit deines Reiches, Herr, und komme, uns zu heiligen.“ . . . „Ich glaube, Herr, und bekenne, daß du wahrhaft Christus, der Sohn des lebendigen Gottes bist, der zur Welt kam, um die Sündigen zu erlösen, deren erster ich bin. Dich bitte ich, erbarme dich meiner und vergib mir meine Sünden, die ich absichtlich oder unabsichtlich, in Wort und Tat, wissentlich oder unwissentlich begangen habe. Würdige mich, nicht zum Gerichte, sondern zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben an deinen allreinen Mysterien teilzunehmen.“

Interessant sind auch folgende Aussagen aus der Liturgie des Basilius des Großen:

„Durch ihn erschien der Heilige Geist, . . . durch ihn gestärkt, dient dir (Christus) jedes vernunftbegabte und geistige Geschöpf und sendet dir unaufhörlichen Lobpreis empor, weil alles dir dient. . . . Dich loben die Engel, die Erzengel . . . mit diesen seligen Mächten . . . rufen wir Sünder und sagen: Wahrhaft heilig bist du, und allerheilig, und unermeßlich erhaben ist deine Herrlichkeit.“;

„Deshalb flehen und rufen wir zu dir, Heiliger der Heiligen, . . .“;

„. . . Laß uns Erbarmen finden und Gnade mit allen Heiligen, die dir von Anfang an wohlgefallen haben, den Vorvätern, Vätern . . ., vornehmlich mit unserer allheiligen, allreinen, über alles gesegneten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria.“;

„Denn du bist der Geber des Guten und dir senden wir Verherrlichung empor, . . .“;

Aus den zitierten Gebeten wird sehr deutlich, daß Gnade, Erlösung und Erbarmen nicht durch die Fürbitte der Heiligen oder der Gottesmutter uns gewährt wird, sondern durch Gott selbst. In all diesen Gebeten wird Gott in solch einer direkten Weise und Form angebetet und angeredet, daß der Gedanke von einer Mittlerschaft Mariens und der Heiligen im Erlösungswerk Christi dem Sinn des orthodoxen Gottesdienstes und Glaubens widerspricht.

Die in der orthodoxen Kirche der Gottesmutter zugewiesene Ehre, Verehrung und Frömmigkeit, die Aussagen der Väter, der Konzilien und des orthodoxen Gottesdienstes werden ihr immer nur in ihrer einzigartigen Beziehung zu Jesus, in ihrer Eigenschaft als der Gottesmutter entgegengebracht. Wenn im orthodoxen Kult und in der Hymnologie die entsprechenden Ausdrücke in mancherlei Hinsicht übertrieben bzw. allgemein gehalten sind und eine dogmatische Genauigkeit vermissen lassen, so sollte man diese nicht wörtlich nehmen, sondern eben als poetische und rhetorische Sprache verstehen. Der orthodoxe Christ jedenfalls nimmt keinen Anstoß daran, daß der Gottesmutter eine besondere Stellung innerhalb der Kirche zuzuerkennen ist. Er denkt gar nicht, daß dies etwas vom Glanz der Person Christi wegnimmt. Im Gegenteil: es erscheint ihm ganz natürlich und menschlich, daß seine Mutter an seiner Verherrlichung Anteil haben soll.

Es muß jedenfalls abschließend kritisch angemerkt werden, daß die Literaturgattung „Poesie“ bzw. „kirchliche Dichtung“ leider oft zu Mißverständnissen führt und die Grenzen zwischen dogmatischer und gottesdienstlich-kultischen Aussagen verwischt werden. Es ist deshalb eine ökumenische Aufgabe und Pflicht der orthodoxen Kirche, bei einer künftigen Liturgiereform darauf zu achten, daß solche mißverständlichen Ausdrücke vermieden werden.

IV. Die Dogmen der römisch-katholischen Kirche von der „Unbefleckten Empfängnis“ und der „Leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel“

1. „Die Unbefleckte Empfängnis“

Wenn auch die orthodoxe Kirche die Gottesmutter als die immerwährende Jungfrau, die Allreine und Allheilige preist, so spricht sie aufgrund ihres Verständnisses von der Erbsünde, die für alle Menschen gilt und die hier nicht näher erläutert werden kann, nicht von einer unbefleckten Empfängnis Mariens. Vielmehr vertritt sie die Auffassung, daß sie wie jeder andere Mensch geboren und erst durch die Botschaft des Engels durch die Herabkunft des Heiligen Geistes auf sie, also im Moment ihrer Empfängnis, durch die Gnade Gottes unbefleckt und sündenfrei wird. Die orthodoxe Kirche ist deshalb der Meinung, daß diese Lehre der römisch-katholischen Kirche die Eigenschaften eines Dogmas nicht aufweist, zumal sie weder von der Heiligen Schrift, noch von der Tradition bezeugt wird.

Röm 5,12; 3,23 und Gal 3,22 sprechen nach orthodoxer Auffassung eher dagegen. Diese orthodoxe Position wird auch durch die Bekenntnisschriften der Neuzeit bestätigt, insbesondere durch die Confessio des Metrophanes Kretopolos, der hierzu bemerkt:

„Die Kirche sagt, daß auch sie (die Jungfrau), wie auch alle Menschen, an der Erbsünde teilhat. Wenn die Jungfrau ἄσπιλος, ἀμόλυντος, ἄχραντος, . . . genannt wird, so sind diese Aussagen nicht auf die Erbsünde als solche zu beziehen, sondern auf das Fehlen eigener, persönlicher Sünden, und zwar nach der Herabkunft des Heiligen Geistes auf sie.“²⁴

2. „Die Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel“

Nach der Verkündigung dieses Dogmas 1950 meldeten sich viele konservative und progressivere orthodoxe Theologen zu Wort, wobei alle nicht nur den Akt der Dogmatisierung dieser Lehre ablehnten, sondern sich auch mehr oder weniger vom Inhalt dieser Formulierung distanzieren. Es sei deshalb hier nur auf manche Stellungnahmen aus jener Zeit hingewiesen, die den orthodoxen Standpunkt in dieser Frage verdeutlichen:²⁵

So meinte der bekannte Ökumeniker H. Alivisatos:

„Was hierzu in der Volksfrömmigkeit und im liturgischen Leben der orthodoxen Kirche in Hymnen und kirchlicher Poesie geäußert worden ist, hat keine weitere Bedeutung. All dies darf nur als eine gewisse Übertreibung angesehen werden und erklärt die Dankbarkeit des Volkes und die darauf begründete Begeisterung aller Gläubigen für die Mutter Gottes, die heilige Jungfrau.“

Nach Alivisatos also kennt die kirchliche Tradition und damit die Kirche selbst den Tod der Mutter Gottes als ein rein natürliches Sterben und eine gewöhnliche Bestattung. Der Ausdruck *metastasis* ist im Sinne von *koimisis* gebraucht. Ähnliche Ausdrücke in Hymnen und sonstigen Äußerungen der kirchlichen Tradition über eine leibliche Aufnahme in den Himmel entspringen einfach der großen Verehrung der Gottesmutter seitens der Gläubigen, die ihren Grund hat in der großen Rolle, die sie im Heilsplan Gottes gespielt hat, wie auch in der Überzeugung aller Gläubigen und ihrer Gewißheit, daß die Gottesmutter wegen ihrer Reinheit und Heiligkeit gleich nach ihrem Sterben zu ihrem Sohne Jesus Christus einging und stets bei ihm ist.

Auch nach Prof. J. Karmiris „darf eine solche Lehre nicht die Geltung eines Dogmas haben; denn ihr fehlt ganz und gar die erste dogmatische Voraussetzung und die unbedingte Basis, insofern eine solche Lehre weder

von der Schrift noch von der altkirchlichen Tradition bezeugt ist. Was darüber in den Hymnen und Homilien seit dem 6. Jahrhundert gesprochen wurde, ist aus der Kunst der Dichter und Redner heraus zu verstehen, d. h. die Hymnen — Dichter und Kirchenredner haben sich bei ihren Homilien, um ihren Zweck zu erreichen und die Volksfrömmigkeit zu steigern, solche Ausdrücke erlaubt, die aber nur aus einem Mißverständnis heraus von einer leiblichen metastasis sprechen.“

Metropolit Gennadios von Heliopolis erklärte seinerseits, „daß der Gedanke, eine Lehre bedürfe der Beweisführung durch die Heilige Schrift, um Dogma zu werden, nur protestantisch sein könne. Er betont, daß bei uns eine Lehre zum Dogma werden kann, wenn sie nur auf kirchlicher Tradition begründet ist. Er fährt dann fort mit der Erklärung, daß auch wir, d. h. die orthodoxe Kirche, die koimisis der Gottesmutter als metastasis feiern. Ein solches Fest aber und eine solche Tradition bedürfen bei uns keiner Dogmatisierung.“

Nach Meinung anderer orthodoxer Theologen wird die kirchliche Tradition über eine leibliche metastasis nicht ausdrücklich verworfen. Eine solche Tradition wird angenommen, soweit sie vorhanden ist, und man erklärt ihre Herkunft aus der Volksfrömmigkeit und der Verehrung der Gottesmutter durch die Gläubigen — aber auch aus dem Wesen der Sache, da darüber jede Gegennachricht der alt- und spätkirchlichen Tradition fehlt. Was hier besonders betont wird, ist die leibliche Reinheit und die seelische Heiligkeit der Gottesmutter. Von den Vertretern dieser zweiten Gruppe wird stark betont, daß eine solche Tradition keiner Dogmatisierung bedarf, da sie für den Glauben keine weitere Bedeutung habe.

Diese und andere Stellungnahmen zeigen m. E., daß in der orthodoxen Theologie keine einheitliche Meinung zur Frage der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel vertreten wird.

ANMERKUNGEN

- ¹ D. Ritschl, Mariologie aus evangelischer Sicht (Anlage 1 zum ACK-Protokoll vom 7./8. 10. 1981, S. 8). So auch der Catholica-Arbeitskreis der VELKD und des DNK, Maria — ev. Fragen und Gesichtspunkte, Hannover, März 1982, 35 Seiten (vervielf.).
- ² Der vollständige Text in: Internationale Kirchliche Zeitschrift, 68 (1978) 41-43.
- ³ Johannes von Damaskus, Die heilige Jungfrau Gottesgebäerin. Gegen die Nestorianer; Expositio fidei, 3. Buch, Kap. 12.
- ⁴ Ders., Vom Geschlechtsregister des Herrn und von der heiligen Gottesgebäerin, a. a. O. 4. Buch, Kap. 14.

- 5 Ders., Von den heiligen Sakramenten; a.a.O. 3. Buch, Kap. 13.
- 6 Orthodoxer Vespertagesdienst, 3. Ton.
- 7 Ebd., 4. Ton.
- 8 Orthodoxe Vesper zum Weihnachtsgottesdienst.
- 9 Orthodoxer Morgengottesdienst des Weihnachtsfestes.
- 10 D. Ritschl, Protokoll der ACK-Sitzung vom 13./14. 10. 1980, S. 6; vgl. auch VELKD-Studie, a.a.O. 13 f.
- 11 Ders., a.a.O. 3.
- 12 Ebd., 7.
- 13 A. Rössler, Zeichen der Barmherzigkeit Gottes. Maria unterstreicht die Menschlichkeit des Evangeliums, in: Lutherische Monatshefte 9/1981, 489; vgl. auch VELKD-Studie, a.a.O. 12.
- 14 Vgl. J. Kalogirou, Koinonia Hagion (griech.) in: Festschrift zum 125jährigen Jubiläum der kirchlichen Schule in Rizarion, Athen 1961; Johannes J. Karmiris, Orthodoxe Ekklesiologie (griech.), Athen 1973, 178-199, 758-808; Ch. Androutos, Dogmatik der Orthodoxen Östlichen Kirche, Athen, 2. Ausgabe, 1956, 421-426.
- 15 Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirchenverfassung 1573-1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, Witten 1958, 112 f.; 212; 165 ff.
- 16 Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes. Eine Dokumentation über das 8. theologische Gespräch mit der Russischen Orthodoxen Kirche in Odessa 1979 (= Beiheft 41 zur Ökumenischen Rundschau, 44 f.). Dazu auch H. J. Held, Im Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Zum VIII. Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxie und der Evangelischen Kirche in Odessa, Oktober 1979 in: ÖR 3/1980, 350-358, wo über die „These“ zum Thema der Heiligen folgendes unterstrichen wird: Die verfaßten „Thesen zeigen in beispielhafter Weise, wie schwierig und zugleich wie fruchtbar es ist, wenn ein kirchlich-theologisches Kontroversthemata, das sich für die Evangelische Kirche bisher nur im kritisch-polemischen Gegenüber zur römisch-katholischen Kirche gestellt hat, im Dialog mit der östlichen Orthodoxie aufgegriffen wird. Diese Thesenreihe ist kein Konsensdokument, sondern der Versuch, nach einer ersten, allzu knappen Gesprächsrunde trotz unterschiedlicher Glaubenserfahrung, kirchengeschichtlicher Führung und theologischer Sprache zu einem gemeinsamem Ausgangspunkt für das weitergehende Gespräch zu finden. Aber auch in dieser bescheidenen Zielsetzung werden die Thesen nicht unumstritten sein. Gerade deswegen sind sie aber der eingehenden Diskussion wert“ (355).
- 17 S. Anm. 2.
- 18 Ökumenische Erklärung zur Marienverehrung, Zaragoza, 9. 10. 1979, in: KNA-Ökumenische Dokumentation, Nr. 49, 5. 12. 1979.
- 19 Johannes von Damaskus, Über die Ikonen, a.a.O., 4. Buch, Kap. 16.
- 20 Th. Nikolaou, Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskus, in: Ostkirchliche Studien 25 (1976) 159 und Anm. 101.
- 21 VELKD-Studie, a.a.O. 32.
- 22 Dositheos von Jerusalem, Confessio 8.
- 23 Petrus Mogilas, Confessio III, 52.
- 24 Metrophanes Kretopoulos, Confessio 17; s. auch Chr. Androutos, Handbuch der Symbolik aus orthodoxer Sicht (griech.) Athen 1901, 173.
- 25 Berthold Spuler, Das neue Mariendogma in orthodoxer Sicht, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift, 41 (1959) 138-145.